



## 逆意向性：论被观视与被言说（节选）<sup>①</sup>

[美]默罗阿德·韦斯特法尔

吴德凯 译 郝长墀 校

**摘要：**现象学的一个中心主题就是意向行为(noesis)与意向对象(noema)的关联关系，在其中，主体被给予或接受“对象”。但是，与这个主题具有辩证的张力的是逆意向性观念，即意义赋予的意向性之箭走向自我，而不是从自我中流溢出来。这个主题是由萨特、莱维纳斯等人发展起来的。

**关键词：**逆意向性；被观视；被言说

我们应当回想一下有关“论题化意向性”(thematizing intentionality)的一些基本方面，在这种意向性之中，一个主体将一个对象(论题)呈现(或再现)给它自身。它的意向行为一意向对象结构指的就是这种主体—对象的关系，其含义包括意向行为与意向对象之间的区别与联系。诸意向行为(noeses)都是“某个变化结构的一定心智过程，如感知、想象、回忆、述谓等”<sup>②</sup>。笛卡尔提出下面的问题并回答，可以被看作在一个极其重要的方面给出了诸意向行为的分类。“然而，那么我是什么？一个思考的东西。那它又是什么呢？一个怀疑、理解、肯定、否定、意愿、不意愿，且会想象，并具有各种感官知觉的东西。”<sup>③</sup>相同的对象可以在不同种类的意向行为中被(不同地)给予。因此我可以感知这些在喂料器旁争先进食的鸟儿；或者我可以想象它们，比如，想象它们有更好的举止；或者我可以回忆它们一直是多么贪婪的一群小秃鹰。这是三种明显不同的呈现(或再现)方式。

为了当前的目的，所要特别引入的是意向对象是由意向行为所构造的观念，它与作为Sinnggebung(意义赋予)行为的意向性观念在功能上是同义的。胡塞尔的“一切原则之原则”说：“每一个原初呈现的直观都是认知的合法来源，一切在‘直观’中被原初地(就是说，在它‘亲在的’现实性中)给予我们的东西都应该仅仅按照如其被呈现的那样被接受，而且也只在它在此被呈现的限度内被接受”(Ideas, I, p. 44)。如果考虑到胡塞尔的笛卡尔式的抱负，这段话就出乎意料的远不是那么的清楚和明白。然而，对于直观的诉诸，加上对于“被给予”或“被呈现”给我们之物的指称，暗示着把认知作为一种被动反映的观点；但这决非是他的观点。这就是为什么对意向行为的指称不是一种语法错误，以及为什么被给

① 英文原文出版信息：Merold Westphal. “Inverted Intentionality: On Being Seen and Being Addressed”, *Faith and Philosophy* 2009, (26/3), pp. 233~252. 在此特别感谢 Westphal 教授授权郝长墀教授负责此文的中文翻译工作。由于英文原文较长，限于篇幅，我们仅仅翻译出与本栏目有紧密联系的段落和部分。因为是节选，故在行文上缺少了原文的流畅，也难以显示出作者原文中的整体论证结构和目的，特此说明。

② Edmund Husserl. *The Idea of Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 9. 以后文中简称为 IP。

③ 第二沉思。

予的概念要依照构造的主动性概念与 *Sinngebung*(意指或意义赋予)来得到注解<sup>①</sup>。

例如,与事物“‘就在那里’,所需要的仅仅是被‘看到’”的观念相反,胡塞尔主张“这种‘就在那里’是由某种心智过程构成……比如,感知、想象、记忆、述谓等……事物在这些心智过程中被构造。”事物正是这样“被给予”的,即“如此这般地被展示(或再现)”的(*IP* pp. 9~10)。因此构造或意义赋予(*Sinngebung*)的意向行为是指,依据它,某物(在最广泛意义上的“某物”)才“得以被认知”(*Ideas*, I, pp. 205~207)。

## 二

萨特对于逆意向性理论的贡献存在于他对“他者的存在”的重要分析之中,这种分析在他对于“注视”<sup>②</sup>的描述中达到极致。他问了一个真正的现象学问题:作为像我一样的另一个人、自我或主体(认知者或行为者)的他者是如何在我的经验中被给予的? 他的回答是以强调的否定开始的:不是作为认知的对象。换句话说,在其主体—对象的模式中(在超越的意义上讲)或者在其意向活动—意向对象的关联中(在现象学的意义上讲),意向性的整个先行分析都与这个问题无关。它并没有阐明作为一个主体的他者是如何被给予我的,而我也正是这样来经验他者的。但是,我对于那种内在性,那种藉此我可以将他者经验为另一个人或自我的第一人称意识(不是我自己的)并不具有直观和感知。他者的“灵魂”也不是一种可能借助于类比的帮助而产生的假设或猜测,并为此我可以提供证明或证据。对于萨特来说,试图证明作为主体的他者的真实性就像试图去证明外部世界的存在一样愚蠢。哲学的任务不是去克服怀疑而是去澄清被给予性的一种特殊样态。

如果笛卡尔的**我思**以及可以被看作对它作了最好说明的意向活动—意向对象的意向性,不是他者在其中显露的舞台,那么这个舞台就既不是从**我思**之中派生的,也不是一种补充,即作为我的经验的客观性的必要条件。如果我的构造对象的行为是独特的,不被那些与我意见一致的其他主体的行为所支持,那么结果就仅仅是主观的,无异于“我是拿破仑”这样的荒唐信念。因此我们就会说“那只是你的意见”来质疑那些我们不认同的关于事实或价值的宣称。他者去看、触摸、听、判断等与我们的所见、所触、所听和判断相一致,这一点是属于一个对象的观念本身的。因此,作为意向行为的另一个源泉的他者,如果不在直观或感知中被呈现给我们的话,就与我们自己的意向行为的对象一起被附现(康德可能说是被公设)。这就是我们在胡塞尔的第五沉思中找到的与之相关的论述。

然而,胡塞尔无意中泄露出一个多么微小的突破,如果有的话,这一点是从**我思**的笛卡尔式的至上中表现出来的。因为这个另外的自我是“**在我之中被构造的**”以便“一切为我存在的事物必定单只从我自己这里获得其存在意义[*Seinsinn*]这个命题,保持其有效性和极端重要性”<sup>③</sup>。萨特把海德格尔在《存在与时间》中对 *Mit-Sein* 的描述看作是胡塞尔论题的一种变形,在其中,自我和他者被理解为(实践的)“在世”而不是(理论的)意识。因此,与萨特一样,莱维纳斯对于海德格尔的批判同时也是对于胡塞尔的批判。他建立他自己的观点,以反对那种“说‘我们’的集体性——朝向智性的太阳,朝向真理——感到他者在它旁边而不是在它面前”<sup>④</sup>。

只有当我们个体地或者集体地走向一种完全逆转的意向性时,在其中意向性之箭(构造或 *Sinngebung*)是朝向我而不是从我发出,我们才能从那种既作为一种关于自我的理论又作为在那儿被理论化的自我的**我思**霸权中完全解放出来。萨特在他对“作为像我一样的另一个人、自我或主体(认知者或行为者)的他者是如何在我的经验中被给予的”这一问题的回答中,正是这样做的。[他者]不是作为认知的一个对象,即被直观、被感知、被假设、被猜测、被附现和被公设的对象,而是在被观视的经验、被注视的

① 尤其重要的是在与胡塞尔神经质的、笛卡尔式的对于“绝对自我被给予性”与“绝对被给予性”的幻想的联系中记住这一点。*IP*, pp. 7, 24, 35.

② Jean-Paul Sartre. *Being and Nothingness, An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library, 1956, 第三卷, 第一章。“注视”是这一章的第四节标题。

③ Edmund Husserl. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 128, 130, 149~150.

④ “Time and the Other”, in Seán Hand. *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 53. 加了着重部分。

经验之中〔被给予〕。

这里不是要诉诸于某种更有效的哲学分析而是诉诸于一个完全具体的和日常的经验。萨特通过三种情感反应：恐惧、羞耻和骄傲，来强调这一点，其中第二种情感反应迄今为止受到了最多的关注。

他者的注视引起恐惧，这是因为我认识到，作为肉体化的人，我是脆弱的<sup>①</sup>。他者可以通过各种各样的物质方式来伤害我。但是他者作为另一个自我的区别性在这里并没有体现出来；因为我会害怕一种动物或者一场暴风雨或者一种病毒或细菌以及与之俱来的一场使人虚弱甚至致命的疾病。如果存在主义要想成为一种人道主义，正如萨特所宣称的那样<sup>②</sup>，这种注视将必须具有一种更明显的人的意义。

萨特对于由他者的注视所引起的羞耻的关注恰恰提供了这样一种意义。我们在动物和无生命的自然面前不会感到羞耻，而仅仅在其他人的面前感到羞耻，而其他的人的内在主体性正是我们讨论的问题。这就是为什么最富戏剧性的时刻出现在他对于“注视”的描述中。我是一个偷窥狂，一个偷窥者汤姆（尽管我不知道我自己是）。我正透过钥匙孔窥视。忽然我听到身后的脚步声。我被看到了，我感到羞耻。更确切地说，我前反思地意识到自己是可耻的。J. N. 芬德利（Findlay）显然还没有更新他对这段文字的记忆，他写道：“对于通过同一钥匙孔相互注视的两只眼睛，萨特或许能够设想其本质意义。但这种对抗，在多数情况下，最好被视为令人尴尬的意外，对于它们，不应该有大的本质喧闹。”<sup>③</sup>对于这些经验，萨特对其本质喧闹大做文章，因为这些经验是如此日常，且如此深刻地揭示了他者以此被给予我们的方式。他者是主体，我们是由他者的 *Sinngebung* 所构造的“对象”。〔他者的〕注视说：“你真可耻！”这样做，也就定义了我，给我一个我未选择也不愿意接受的个体特征（identity）。

当对于注视的回应是骄傲的时候，情形似乎有所不同。当〔他者的〕注视说，“干得好”或“这么做是勇敢的”或“我爱你”的时候，其结果可能是我们自我感觉良好，而萨特理论的冷酷的消极论就不起作用了。要知道为什么情形并非如此，我们需要注意注视的两个特点。

第一，他者的注视对于作为一个自我的我的存在本身来说是必要的。让我们听听萨特是如何用他自己的话来重复这一点的。

然而，他者是在我自己和我之间必不可少的中介……我需要他者以便完全地认识有关我的存在的所有结构。自为（For-itself）与为他（For-others）有关（p. 222）<sup>④</sup>。

在《精神现象学》中，我们被告知，黑格尔——

比胡塞尔取得了更大的进步。这里他者的显现对于世界和我的经验“自我”的构造不是必不可少的，而对于作为自我意识的我的意识的存在才是必不可少的（p. 235）<sup>⑤</sup>。

正是在叙述了我如何听到走廊里的那些脚步声之后，萨特写道：

仅当我是一个与他者的纯粹相关时，我才为己地存在（p. 260）。

因此，如果没有中介或一种不是我自身力量的对象化的力量，我就不能赋予我自己以任何的品质……他者告诉我我是谁（p. 274）。

第二，当他者的注视对于我的关于我自己的经验，以及在衍生意义上关于世界的经验来说，是一个必要条件时，这种必要性不是产生于一种我自身主体性的形式结构，好像它是一种康德式的先天似的。它源自于一个事实。我们谈论的是超越的东西而不是超验的东西，即论述——

这样一个事实，为他的存在（being-for-others）不是自为的本体论结构。我们不能设想从自为的存在（being-for-itself）推出为他的存在。……当然我们人类的真实性一定必然同时是自为和为他的。……在此我思所揭示给我们的只是事实的必然性：它是被发现的。……笛卡尔的我思只是肯定了一个事实——我的存在这一事实的绝对真理。以同样的方式，我们这里

① *Being and Nothingness* 的第三卷，第二章专门讨论“身体”。

② 见“Existentialism is a Humanism”，in Walter Kaufmann, rev. ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library, 1975；还有多种其它选集，且作为一个独立的出版物，有时标题则更为简单“Existentialism”。

③ J. N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York: Humanities Press, 1974, p. 410.

④ 这里与下面的引文页码均来自于 *Being and Nothingness*。

⑤ 除了这个一致外，关于萨特与黑格尔的争论，见 pp. 238~244.

在稍微扩展的意义上使用的我思把他者的存在以及我的为他的存在作为一个事实揭示给我们。这是我们所能说的全部(p. 282)<sup>①</sup>。

稍微换种说法，

我们遭遇他者；但我们并不构造他(p. 250)。

这里是这么一个事实，它是我自身的存在所必需，但在其中，意向性是逆转的，我被他者所构造而不能用自己的注视去构造他者。我开始变得依赖、异化，事实上奴役于不再属于我的自由，一种没有限制的、不可预测的，且常常不可知的自由。这里与恐惧的情景所不同的是，注视对我做出判断或评价，赋予我以性质，并且在此意义上定义我。这是我的原初的堕落。注视不仅在他者以及他者的他者的眼中而且也在我自己的眼中定义我。因为在他者的判断中，我可以经常地且很容易地认识我自己；因此正是他者告诉我我是谁<sup>②</sup>。

那么，为什么骄傲没有像羞耻那样照亮萨特的天空就变得很清楚了。诚然，那种说“干得好”或“这样做很勇敢”或“我爱你”的注视在某种程度上是受欢迎的，而那种说“你真可耻”的注视在某种程度上则不受欢迎。但与在后一种情形中一样，在前一种情形中的我也不是我自身身份的主人。作为自由的我的超越性可以(重新)定义我自己，这超越了我过去行为或目前性情的任何实际性，而这种自由也被超越了<sup>③</sup>。

这个堕落不涉及自原初伊甸园的放逐；它是原初的，其意义在于，它指向了在自我与他人之间的黑格尔式的主奴争斗的非衍生的和永久的事实，是比经济制度更为深刻和基本的层次。在评论唐·伊穆斯(Don Imus)使用言语注视以一些有辱人格的措辞来定义拉特格斯女子篮球队的黑人女球员时，政治专栏作家鲍勃·赫尔伯特(Bob Hebert)，以一种非常萨特式的口吻写道：“处于巨大权力位置的人是那些对相对缺乏权力的人进行定义的人。”<sup>④</sup>对于萨特来说，人类的存在就是为权力而进行的斗争。如果我能定义我自己和他者，那么我就是主人。如果他者定义我，那么我就是奴隶。

这一分析的神学意味不是首先在与原初堕落的相关中而是在与上帝的相关中被听出。在此我们发现了萨特的无神论的核心。在一个至少回到费尔巴哈(我倾向于认为，回到黑格尔)的比喻中，“上帝”成了其它事物的代名词。尽管在信仰者的用法中，上帝所包含的明确的内容是不真实的，根据萨特的看法，现实的意指(用弗洛伊德的话说，潜伏内容)是真实的，是太真实的，而且是很有问题的。

就如戏剧性一样，萨特说，我发现我自己“被抛入竞技场，在众目睽睽之下”(p. 281)。如果我把这些注视看作是一个非人格的集体，那么这些注视就变成，准确地说，就是“他们”，一个比海德格尔的他们更具威胁的他们。但是，如果我把这些注视看作是一个人格的个体，那么他们的名字就是“上帝”，一个意味着被推到极限的他者的名字。问题的本质是权力(power)，但不是因果的力量(causal power)，而是判断和评价的力量，并因而是命名、确认和定义的力量。

这是等同于权威的权力。正如萨特所做的那样，说上帝是一个主体，一个永远不能使之成为一个对象的主体，等于说关于这种权威有某种不可抵抗的东西。但是这并不意味着我们不试图去抵抗它。不管我们所遭遇到的是作为人类的他者还是作为神的他者，我们防御的首要策略就是把他者对象化，因为他者的主体真实性被经验为不可逃避与超乎寻常的真实，这是不需要任何证明的。因此，“黑弥撒、对圣饼的亵渎、魔鬼联盟等就是众多试图把对象的特征赋予绝对主体的努力”(p. 290)。类似地，在与人类他者的关系中，傲慢好像类似骄傲，实则是完全不同的。在骄傲中，因为他者的肯定的注视使我自我感觉良好，尽管我同时又怨恨我对那不可预测和无法控制的主体性的依赖性及其易受其影响的脆弱性。在傲

①当然，关于这个事实，萨特已经讨论过，也将会进行更多的讨论。

②我把主体的内疚(负罪感)定义为认可他者对我的(道德上的)指责，基于这一点，我认为在内疚与羞耻之间没有任何显著的差异，羞耻也可以被如此定义。而且，他者的在场对于与起作用的他者的本质相关来说无需是现实的而可以仅是虚拟的。“假如无论谁看到我做了这事，我都会感到羞耻，并感到内疚”。见我的 *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*. (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 第 4 章。

③关于实际性与超越性的辩证法，见第一卷，第二章，第二节。

④“感染迹象”(“Signs of Infection”), 2007 年 4 月 16 日《纽约时报》的一个 OP-Ed 专栏。托妮·莫里森(Toni Morrison)的小说《宠儿》(*Beloved*, New York: Penguin, 1987, p. 190)中的奴隶西克索太了解这一点了。我已经在 *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* (Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 121) 中讨论过这段话。

慢中，我试图使那主体性中性化，或者把它简约为一种实现我自身目的的手段，或者更大胆地，把它看作似乎它根本就不算什么。因此，我们发现，陀思妥耶夫斯基笔下的不断地被他者的注视所伤害（或羞辱）的地下人发现完全不被注意则更为糟糕，而且，为了避免成为不被人注意的小人物，他情愿故意去招引恐惧和羞耻。那种完全忽视的注视是所有注视中最为暴力的。

然而，萨特对于我们抵抗注视的防御机制所给出的详尽描述是在那沉闷与悲观的（和现实的？）“与他者的具体关系”<sup>①</sup>一章中表现出来的。我们可以称他为关于原罪的伟大的世俗神学家。因为关于罪的本性，虽然他不用这个名字来称呼它，但他比许多神学家（即使不是大多数的神学家）知道得更多。

他用虐待狂与受虐狂来比喻我们对待他者的两种基本态度；这些术语的字面意义仅仅意味着一个更为一般的结构的特殊例子。虐待狂，不仅包括憎恨而且包括性欲和冷漠，赤裸裸地试图将他者简约为一种东西，将他者的主体性简约为仅是客观性的某物。这里尤其值得注意的是憎恨和冷漠在实质上的等效性。

受虐狂好像是自我对象化的一种样态。但进一步考察，它表现为一种对他者的主体性的侵犯，不是通过否认它而是通过操纵它。如果我可以（在表面上）维持你的主体性但却又通过占有它并让它来为我的计划服务，从而使它的权威被中性化的话，那么，我就已经有效地把你对象化了。当萨特把爱和语言与受虐狂联系起来的时候，很明显他讽刺地（或许是太现实地）把它们视为在本质上具有操纵性。因此在一个著名的定义中，他写道“爱[仅仅]是要求被爱”（p. 375）。

这里，萨特的分析的神学意味又一次得到了公开的表达。针对那种被感知到的作为一种注视的他者的威胁，这种注视用无限的和绝对的权威来定义和确认我，我予以回击。针对存在状态奴役的威胁，我采取存在状态的主人态度，即绝对的和无限的统治。这就是为什么在他的“存在主义的精神分析”<sup>②</sup>一节中，萨特将我们的根本计划等同于要成为上帝的欲望。当然，这是不可能的。不仅在传统意义上对于我们来说成为上帝是不可能的；在我们人类之间的关系中，要成为绝对的定义者、语言的统治者以及在他面前所有的他者都将被简约为对象的主体，同样也是不可能的。我们的根本计划是徒劳的。这就是为什么萨特的结论是“人是一种无用的激情”（p. 615）。

### 三

我们已经看到莱维纳斯想要发展“一种完全不同类型”<sup>③</sup>的现象学。当他说，“不管怎样，我所做的就是现象学”的时候，他解释道：“我要保留的不是‘先验的’这个词，而是意向分析的观念。”<sup>④</sup>对于先验，困扰他的是，它仅仅是西方哲学中一系列认识姿态中的把他者简约为同一的一员。在胡塞尔哲学中，就如莱维纳斯所认为的：

于是，光使得这种内在[同一]对于外在他者的包裹成为可能。这种包裹就是我思与意义[意义而非感觉]的结构本身……由于这光，一个对象，虽然来自于外界，但它已经在先于它的视域中属于我们了；它来自于一个已经被把握的外界（参见康德关于先天的论述）并开始产生就好像它来自我们自身，好像被我们的自由所掌握一样<sup>⑤</sup>。

胡塞尔自己这样说：

世界对我来说绝对不是别的什么东西，而只是在这样一种意识的我思中为我存在的和被接受的世界。它只从这些思维活动中获得其全部的意义（普遍的和特殊的）及被接受为存在……通过我的生活、我的经验、思维、评价和行为，我只能投身于这个在我之中并从我那里获得

①第三卷，第三章。

②第四卷，第二章，第一节。

③Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 以后文中简称为 *TI*。

④Emmanuel Levinas, *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 87. 以后文中简称为 *GCM*。

⑤Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*. Dordrecht: Kluwer, 1978, p. 48. 参见第 84~85 页。在 Emmanuel Levinas 的 *Other-wise Than Being or Beyond Essence* (Dordrecht: Kluwer, 1991. 以后文中简称为 *OB*) 以及围绕它所收集的文章中，这种“已经被把握的”具有一种社会语言特征，成为“已经被说出的”。

其意义和重要性[Sinn und Geltung]的世界……这个客观的世界,为我存在的世界……这个世界,以及它的所有客体,我认为,从我自身中,从作为先验自我的我那里,获得它对我所具有的全部意义和存在的重要性[Seinsgeltung]<sup>①</sup>。

保罗·利科在从 für mich(为我)到 aus mir(出自于我)的运动中发现了一种“令人不安的滑动”<sup>②</sup>。莱维纳斯立刻表示赞同。这就是为什么对他来说,现象学是关于意向分析的而不是关于先验自我或统觉的先验统一的学说。如他所说,现象学研究的对象将必须是一种“先于我的 Sinngebung 的意义”(TI p. 51; 参见 pp. 207~208, 293~295)。与萨特一样,离开胡塞尔的运动就是朝向一种逆意向性。这种先在的意义,这种对于世界和我自己的先在的定义,是来自于他者的。如阿德里安·佩佩尔扎克(Adrian Peperzak)所说,对于莱维纳斯来说,“光和秩序的发生不是来自于这个‘存在’,而是来自于别的东西:来自于他者,远方来的陌生人,来自于一种遥不可及的未知,其面孔照亮了世界。人类他者的注视是所有意义的来源”<sup>③</sup>。他者的面孔不再是一个易受到我的 Sinngebung 影响的脆弱的对象,而是我被观视这一事实的标记。古阿斯的魔戒使得他能看到别人而不被别人看到,使得他成为主体而其他人都他的对象[noesis-noema],如果在这里混用隐喻的话,可以说是被挂了倒档。现在是它者变成不可见的了(TI pp. 33~35)<sup>④</sup>。作为那个观视我的人,他者不再是一个我感知的对象。我也不是唯一的主体。“我发现我自己在古阿斯的秘密里被撕裂”(OB p. 149)。我“通过他者并为了他者”而存在,我的“个体特征(identity)被逆转了”(OB pp. 114~115)。

正如上面最后一个词语所表明的,与萨特一致,在莱维纳斯对我们被他者观视所做的分析中并不缺少创伤。我被审判(TI p. 23),我被质疑,被命令,被评判(TI p. 51)。所有这些都表现了一种“令人惊讶的创伤”(TI p. 73)。如果说创伤的主题有什么东西在后来的著作中得到强调的话,尤其在但不仅仅是在《异于存在》(Otherwise Than Being)的第 4 章“替代”中得到了强调。“他者在我指向他之前就已经指派我”(OB p. 86)。人们几乎可以看到萨特在颤抖与喝彩。

然而,在莱维纳斯与萨特之间却有一些显著的区分;前者不只是重述后者有关逆意向性的观点,而且也对它做了重要的补充。

1. 第一个重要的区分就是莱维纳斯采取了语言的转向。在面孔中并通过面孔我遭遇他者,但这面孔不只是看着我。它还表达它自身(TI p. 51)。“这面孔会说话”(TI p. 66)。我们读到“言语径直穿过视觉”(TI p. 195),它意味着“比理解更好的东西,话语与本质上超越之物相关联。……因为支持话语的伦理关系不是其光线来源于我的一种意识;它对我进行质疑,这种质疑是从他者发出的”(TI p. 195)。这就是逆意向性,但是,现在,与其说是一个被观视的问题,不如说是一个被言说的问题。这就是为什么在后来的著作中说话(the saying)和所说的话(the said)之间的区分是如此的重要<sup>⑤</sup>。不管言语行为的内容,也不管它是在一种陈述的、疑问的、祈使的还是虚拟的语气中,每一个言语行为都是呼格的。在对话中我总是被言说。这里就像在注视中一样,我是他者的意向行为的意向对象。我的超越性(自主性、首要性)已经被“本质上超越”之物所超越了。

2. 第二点不同就在于,对于莱维纳斯来说逆意向性不是主要地发生在权力的视域内,而在最根本上它是一个伦理引入的问题。他者的面孔,会说话的面孔(即使在这个词的字面意义上没有任何的言语行为)的确在评判,而我可以以羞耻或骄傲来回应它。但是在它评判之前,它发布命令。它是其藉以进行评判的诸标准的来源。作为一个对于责任的召唤,它意味着目的论的悬置,在责任中对于自由的 Aufhebung。对于萨特来说,注视是一切人反对一切人的战争的根源;而对于莱维纳斯来说,它意味着伦理学的可能性,一种和平末世论对于一门战争政治学以及与之紧密相连的理性的胜利的可能性(TI pp.

① Cartesian Meditations, 第 21、26 页,译文稍有改动。

② Paul Ricoeur. *Husserl; An Analysis*. Evanston: Northwestern University Press, 1967, p. 89.

③ Adrian Peperzak. *Beyond; The Philosophy of Edmund Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1979, p. 212.

④ 莱维纳斯一再提到古阿斯和他的魔戒的故事。有关莱维纳斯对于为何把这一主题置于中心的解释,见 Cory Beals 的 *Levinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility* (Waco: Baylor University Press, 2007)。

⑤ 见,例如,OB 的第二章。

21~22)。哈贝马斯把认识规范看作是话语行为本身所固有的，而莱维纳斯却认为伦理的规范是构成言语本身的必要组成。即使以这样一种不受欢迎的方式比如“要钱还是要命”，被言说也要面对一种无条件的道德要求。

3. 这与第三个区分紧密相关。尽管他者的声音总是在命令或评判，对我的存在本身进行质疑，莱维纳斯对它做出了两个惊人的主张，萨特对此是要摇头的。一方面，欲望的对象正是这个他者(TI pp. 33~35)。当然这种欲望不是那种我的 *conatus essendi* 的欲望；它具有比我的经验自我或先验自我更深的根源。但是，莱维纳斯坚称，确实有这样一种欲望。另一方面，正是由于这个原因他看到了友待与欢迎他者的真实可能性，当然不只是为了吃饭，而是欢迎他者进入不再单方面地属于我的世界，进入我的同一性(identity)<sup>①</sup>。早先对此的描述是在正义方面，但最终这种热情的友待则被描述为爱(没有性欲的)<sup>②</sup>。

4. 与萨特一样，对于莱维纳斯来说，逆意向性也具有神学的意味。正是在这种被他者观视与言说的经验中，上帝“进入心灵”(GCM)。在经验实际性的视域之内，他者不是上帝。然而当意向性之箭从他者发出而朝向我时，它们是神圣权威的踪迹。对于莱维纳斯来说，上帝似乎并不是另外一个他者。他把上帝说成是“处在你的深处的他……他既不是一个对象也不是一个对话者……这种分析意味着上帝不单单是‘第一他者’、‘卓越他者’或‘绝对他者’而且也异于他者”<sup>③</sup>。

不是作为像在犹太教与基督教圣经中那样的一个行为者、一个说话者、一个立法者、一个审判者、一个慈悲的救世主等等，莱维纳斯的上帝似乎是在每个人类说话者之内的深层维度，借助于它，他们向我言说的、为言语行为所固有的宣称就伴随着一种单边的、绝对的权威而来。作为对尼采的回应，莱维纳斯好像在说，“是的，上帝确实死了，但正义和无私的道德性仍然充满了活力。因为它的基础是人类他者的超越性而不是别的他者的超越性。‘上帝’只是人类的这个深层维度的代名词”<sup>④</sup>。

在重要的一点上，莱维纳斯的“无神论”(如果这个名称对它是合适的话)，与萨特是一致的。对二者来说，他们所指的上帝都不是一个救世主。他者闯入我们的生活所造成的创伤、命令的严厉、评判的苛刻、我们对这样一个他者的欲望的脆弱以及欢迎带有正义的他者，更不用说带有爱(*agape*)的他者的困难——所有这些会导致那最基本的祈祷：帮帮我！但是莱维纳斯的上帝既不能帮助我们成为善的，也不能在我们失败的时候宽恕和更新我们(参见诗篇 51)。这个上帝当然不是本体论神学的上帝；但也不是圣经的上帝。

5. 然而在萨特与莱维纳斯的“神学”之间还有一个值得注意的显著差别。对于萨特来说，上帝是无希望的计划和无用的激情，即我们每个人都是自为的。而对于莱维纳斯来说，上帝不是我所是或我试图要成为的那个人，而是他者的神圣性，是我被观视与被言说的面孔。这就是为什么诸如启示、崇高、超越性和荣耀这些神学术语被用来描述寡妇、孤儿和陌生人了。萨特的世界是尼采的世界，在其中，我们为了一个超越善与恶、超越内疚与羞耻的清白而奋斗(徒劳地)。莱维纳斯的世界是康德的世界，在其中，我们总是对着一个无条件的、强加于我们的爱好之上并挑战我们的 *conatus essendi* 的定言命令。当然，这并不必然需要一个纯粹的、能够产生普遍原则的实践理性。人们不禁想说莱维纳斯就是一个道德唯名论者。

● 作者简介: Merold Westphal, Department of Philosophy, Fordham University, Bronx, NY 10458, USA.

● 译者简介: 吴德凯, 武汉大学哲学学院博士生; 湖北 武汉 430072.

● 编校者简介: 郝长堉, 武汉大学哲学学院教授, 珞珈特聘教授, 博士生导师; 湖北 武汉 430072.

● 基金项目: 国家社会科学基金一般项目(10BZX050)

● 责任编辑: 涂文迁

① 见“*No Identity*”(in *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht; Martinus Nijhoff, 1987)与我的著作 *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* 中第六章对此的讨论。

② 尤其遍及整部 *Entre Nous; Thinking-of-the-Other* (by Emmanuel Levinas, New York; Columbia University Press, 1998)。我们可以说性爱(eros)在爱(agape)中被 *aufgehoben*。

③ “*God and Philosophy*”, in *Collected philosophical Papers*, p. 165.

④ 有关莱维纳斯“神学”的更为详细的分析，见 *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* 中的第三与第四章。